في التنوير الإسلامي

«٥»

ابن رشد

بين الغرب والإسلام





تأليف

د. محمد عمارة



في التنوير الإسلامي ٥



بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة



العنوان: ابن رشد بين الغرب والإسلام .
المؤلف: د. محمد عمارة .
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .
تاريخ النشر: يناير 2004م .
رقم الإيداع: 2004/ 1666
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-2582-X

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: [illegible] فاكس: [illegible] ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: [illegible] فاكس: [illegible]
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص.ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: [illegible] فاكس: [illegible]

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني [illegible]
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: [illegible]
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: [illegible]

موقع الشركة على الإنترنت: كافة إصدارات شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع تجدونها على موقع الشركة بالعنوان التالي: www.nahdetmisr.com الرقم المجاني: 07773666



www.nahdetmisr.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد - (٥٢٠ - ٥٩٥هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) - فيلسوفًا حكيمًا .. ومتكلمًا مسلمًا .. وفقيهًا مالكيًا .. وقاضيًا للقضاة .. وطبيبًا عظيما .. وأديباً ولغوياً .. أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثارًا خالدة ، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التي أحاطت بكل هذه الميادين ..

فله في علم الكلام : (مناهج الأدلة في عقائد الملة) وفي المنهج : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) .. وفي الفقه : (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .. وفي اللغة والأدب والنحو : (تلخيص كتاب الشعر) و (الضروري في النحو) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق) .. وله في الطب أكثر من عشرين كتابا ، أشهرها : (كتاب الكليات) .. أما في الفلسفة - التي صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتآليف ما يزيد على التسعين كتابًا ..

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد ، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره ، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه .. فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي ، فارتفع ببراهينه عن جدل

المتكلمين الذى غلب على الاحتجاج فيه .. وفلسف علم الفقه، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة فى فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه .. وكذلك كان (فصل المقال) و (تهافت التهافت) كتابين فى فلسفة المنهج، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ..

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبى الوليد ..

وإذا كان «ابن الأبار» (٥٩٥ - ٦٥٨هـ ١١٩٩ - ١٢٦٠م) قد أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره، وفى سياق العلم الإسلامى والعالمى، عندما تحدث عنه فقال: «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية، درس الفقه والأصول وعلم الكلام، وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلمًا وفضلا. وكان - على شرفه - أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا، عُنى بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيد وألَّف واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَعُ إلى فتواه فى الطب كما يُفْزَعُ إلى فتواه فى الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان: أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى، ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد» ..[1].

---

(١) أرنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥، ٤٣٦، ترجمة عادل زعيتر، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م.

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية - المتخصصة» لابن رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمى ، وفضله الخلقى ، والتواضع الذى زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية ، فجعله جامعًا إلى العلم العدالة الجامعة التى اشترطها الإسلام وحضارته فى العلماء قبل الأمراء ! . .

فابن رشد ، الذى كانت حياته الفكرية تجسيدًا للصراع الفكرى بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين ، هو الذى يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول : «إن العالم ، بما هو عالم ، إنما قصده : طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيّر العقول»[1] . . وهو الداعى إلى أن تكون «حياة» العالم تجسيدًا «لفكره» وذلك حتى يجد فكره طريقًا ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التى يُحث بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وُجد فينا الخُلق الذى نحث عليه كان قولنا فى الحث عليه أشد إقناعًا»[2] . .

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» وبين الاعتصام بالحق الذى نؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ، فيقول : «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرًا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٧ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ ، تحقيق : د . محمد سليم سالم . طبعة القاهرة ١٩٦٧م .

منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم»[1] ! . .

***

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسى «ابن رشد الفيلسوف» . . أو «ابن رشد الفقيه» . . أو «ابن رشد الطبيب» . . فإنها ليست كذلك بالنسبة لدارسيه «مفكرا» . . أى دارسى موقعه الفكرى بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم فى التقدم والنهوض . . ففى هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد ، منذ عصره . . وحتى كتابة هذه الصفحات ! . .

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف فى موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم» نابعًا من غموض فى منهاج فيلسوفنا ، أو نقص فى وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعًا من «الهوى» حينًا ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره - عن بقية القطاعات - فى أغلب الأحايين ! . .

فالذين رأوه شارحًا لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق .م) قد حمّلوه أحمال فيلسوف اليونان . . والذين رأوه ناقدًا لفرق المتكلمين الإسلاميين ، حمّلوه على «الفلسفة» ، بالمعنى اليونانى ، وعلى «العقلانية» التى لا «نقل» فيها . . فحلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبى الوليد ، خلت من المنهاج الذى

---

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

حـدّده الرجل للناظرين فى مذاهب النظر وتيـارات الفكر . . وهو المنهاج الذى لم يبتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامى ، وهو : عرض «الحكمة» - التى هى «الإصابة فى غير النبوة» . . أى الصواب الذى يصل إليه «العقل البشرى» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التى نزل بها الكتاب العزيز - أى الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل . . والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ، لأنهما هدايتان من الخالق الواحد - الذى أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان .

فإذا كان الرسول ﷺ قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ﴾[1] . . وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوى - هى «الإصابة فى غير النبوة»[2] . . فإن النظر العقلى فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التى يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحى والتنزيل ، ليتزامل الكتاب والحكمة فى هداية الإنسان . .

«فالحكمة - (عند ابن رشد) - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[3] . . والبرهان هو : «النظر بالعقل فى الموجودات»[4] . . فإن هذا النظر فى الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامى لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفى ذلك جوهر

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩ .
(٢) رواه البخارى
(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .
(٤) (فصل المقال) ص ٢٢ .

الدين وأولى فرائضه .. ، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»[1] ، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلى والبرهانى فى الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[2] ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾[3] ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾[4] ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾[5] ..»[6] .

فالنظر العقلى ، والفحص فى الموجودات بالبرهان : «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع ، لأنها هى طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - .. ومن هنا تأتى علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشريعة» فى المنهاج الإسلامى ، الذى صاغه ابن رشد .. ويأتى ضبطه ، الذى يميز إسلامية الحكمة ، إذا هى التزمت العدالة الإسلامية فى النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين فى صناعة البرهان .. وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلا للنظر .. هو الذى جمع بين أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة .

---

(1) المصدر السابق . ص ٢٦ .
(2) سورة الحشر : آية ٢ .
(3) سورة الأعراف : آية ١٨٥ .
(4) سورة الغاشية : الآيات ١٧ ، ١٨ .
(5) سورة آل عمران : آية ١٩١ .
(6) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية . .»[1] .

***

لكن . . ومع كل هذا الوضوح والتحديد فى المنهاج الرشدى للنظر العقلى – الذى بلورفيه منهاج الإسلام – فى جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية – وهو المنهاج الذى شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به – . . فقد اختلف الناس فى الموقع الفكرى لابن رشد اختلافا شديدا . . فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا فى «حكمته» الفلسفة التى لا تلتزم بالشريعة . ولا تعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة» . . بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة – اللا إسلامية – على أنقاض الدين ؟! .

ففرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠هـ ١٨٧٤ - ١٩٢٢م) – وهو علمانى مارونى – يقول : «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم» . .[2] .

والقس يوحنا قمير ، يقول : «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام»[3] .

والدكتور مراد وهبة – وهو «ماركسى – من إخواننا الأقباط – وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول : «إن ابن رشد يُخضع الدين

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٠٣م .

(٣) (ابن رشد) جـ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

للعقل [illegible] ودعوة لفصل الدين عن الدولة [illegible] ومؤسس تنوير العربي والعلمانية الغربية»[1].

وبعد حدوث هذه الأحكام [illegible] مع فرص [illegible] [illegible] وسلامة الصورة [illegible] من أن هؤلاء الباحثين قد أطلقوا حكمهم على ابن رشد من دراستهم لتيار «الرشديين اللاتين» [illegible] لدى صراع الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا [illegible] النهضة الأوروبية [illegible] دور [illegible] في تأسيس [illegible] والعلمانية [illegible] مقولات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة [illegible] [illegible] الدراسات [illegible] والكثيرة التي تناولت فلسفة ابن رشد [illegible] موقعه الفكري انطلاقا من [illegible] الفكرية [illegible] منثورة في شروحه على أرسطو وفي [illegible] هذه [illegible] مقولات «الرشديين اللاتين». [illegible] «رينان» (١٨٢٣-١٨٩٢م) [illegible] فلاسفة العرب [illegible] [illegible] العقلي [illegible] كما حري بأن يكون اسمه علما يحقق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها مطلقا على وجه التأكيد»[2].

وجعلت [illegible] «بلاسيوس» (١٨٧١-١٩٤٤م) وهو من أعلام المستشرقين الغربيين، [illegible] الإسلام [illegible] يقول [illegible] تلك الفكرة [illegible]

---

(1) [illegible]

(2) [illegible] ٤١، طبعة القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية.

كان جميع المؤرخين صحيحة لها، وهي أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسيين» الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى، وفي عصر النهضة، اسم «الرشديين»، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تتمسك بها هذه الجماعة»[1].

كما حسمت الإمام محمد عبده (١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) وهو من أفقه الناس بمذهب ابن رشد - يقول في ختام نقده لآراء فرح أنطون - وبعد عرض فلسفي لمذهب ابن رشد -: «فهل بعد هذا يعد الفيلسوف ماديا، ومذهبه مذهبا ماديا قاعدته العلم؟! لا، بل إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم، ذكر مخلود النفس، وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها..»[2].

لقد أرادت النهضة العربية الحديثة - بالوضعية والعلمانية - وعقلانية التنوير الأوروبية - بدءة قصة معروفة مع الأغوب المصري وحدث الحملة الفرنسية من [illegible] حضاري، لتأسيس نهضتها الحديثة على ثوابت [illegible] فقدمت بذلك نظرية حقيقتين

(أ) العقلية العلمية الوضعية التي يؤسس عليها نهضته

ب) والدينية التي لا تخضع لمنهج العلم، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية..

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠، ٢١.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج٣ ص ٣٤٢ [illegible] محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣م

وبعد سنوات انحول حقيقتهم إلى ابن رشد . وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم «الرشديين» . ولقد كانوا - في حقيقة - منطلقين من الأرسطية - كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية - التي قدمها ابن رشد في بدائعه الخاصة . ومن هنا جاءت حكاية النظرة الجزئية وحيدة الجانب ، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

وإذا كان فرح أنطون - وهو صنيعة الغرب الذين نقلوا هذه النظرة المبتورة إلى ثقافتنا العربية - إنما صنع ذلك ، وهو يؤسس - مع مجموعة مثقفي الشوام الذين سعوا تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا - إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم - النموذج الوضعي العلماني - محل النموذج الإسلامي الجامع ، بشمولية منهاجه - بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي - فسعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم ، وهو يقدم الخطاب الحضاري اللاإسلامي إلى الأمة المسلمة - فإن خلفاء فرح أنطون الذين تجاوزوا «الوضعية المنهجية» التي تجاوزت بين «الدين» و «العلم» ، وعملوا بينهما - إلى «الوضعية المادية» التي تمحو «الدين» وثوابته ، فتحصر العلم والعقل بحصرهما ... وليس وقوفًا عند المحسوس والنظر والتجربة - هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم - في مواجهة مد ظاهرة الإحياء الإسلامي - ذات الصنيع مع ابن رشد ، صنيع الاستدعاء القسري لفيلسوف قرطبة ، لحمل «البذر» الذي يتحصنون به ، وهم يحاولون إقامة

قطيعة معرفية مع الإسلام، وذلك بإحلال التنوير الغربي - والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحي والنقل والشريعة، عزلا للسماء عن الأرض، وإحلالا «للتدبير الطبيعي» محل التدبير السماوي، واستبدالا تاما وكاملا «للنسبي» «بالمطلق»، و«العقل» «بالنقل»، و«السلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» - بحسبان هذه الثنائيات في الإسلام، كما هي في الفكر الغربي، من «المتقابلات [illegible] المتناقضات».

وقد سلكوا إلى ذلك أبوابا عدة، في مقدمتها، ومن أهمها باب التزييف لمذهب ابن رشد في التأويل [illegible] حتى لقد جعلوا دعوتهم إلى [illegible] فلسفة ابن رشد دعوة إلى [illegible] العربي العلماني في التقدم والنهوض، دون مقاربة أو تأويل [illegible] الأصل الذي [illegible] في الحديث عن ابن رشد [illegible] موقعه الفكري بين [illegible] العربي والإسلامي، [illegible] حقيقة مذهبه في التأويل، [illegible] مكانه من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح.



الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى الجديدة القديمة التي تربط ابن رشد بمقولات "الرشديين اللاتين" وتخصيص مصدر التنوير الغربي ونعمته غرسه: إن اللاهوتيين أصدروا قرارات في باريس في مارس سنة ١٢١٧م، والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين، ومنها:

١ - إنكارهم علم الله بالجزئيات الحادثة.

٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.

٣ - وقولهم بقدم العالم..

٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة.

٥ - وإنكارهم الخوارق والمعجزات.

٦ - وقولهم بحقيقتين مختلفتين: فلسفية ودينية، وصادقتين معا.

ويقولون إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية، وأن أهمها "نظرية الحقيقة المزدوجة" ومقتضاها إمكان صدق شيئين متناقضين في آن واحد: أي إحداهما صادقة في مجال العقل والفلسفة، والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني، وأن فلسفة ابن رشد هذه قد أثرت بالرشدية في أوروبا فأسهمت في الإصلاح الديني وفي التنوير[١].

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤، ١٣٥، ١٤١.

بل لقد تجاوز [illegible] حدود هذه العلاقة [illegible] في سعيه [illegible]

فرح أنطون إلى ادعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل بالتأويل» وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز [illegible] حقيقة [illegible] عندما [illegible] بالتأويل حقيقة واحدة هي حقيقة العقل [illegible] ولو أنه بهذا التجاوز قد كشف ما لم يكتشفه فرح أنطون. فلقد دعا فرح أنطون إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «العقل»، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة، أما الدين فيوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. ومعنى ذلك أن يكون لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر».

ويضيف الدكتور مراد وهبة [illegible] متجاوزاً دعوى فرح أنطون فيقول: «وفي رأيي أن هذا الإلغاء مخالف لما يذهب إليه ابن رشد، إذ إن ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني الذي يتفق ومقتضيات العقل. وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولاً في أوروبا، بل أصبح أساس ما يسمى بـ «الهرمنيوطيقا» أي علم التأويل»(1).

ونحن من جانبنا [illegible] في رد دعوى [illegible] علم التأويل [illegible]

---

(1) (مدخل إلى التنوير) ص ١٩٥ - ١٩٦.

وخصوصاً [illegible] كشف عند تلخيص هذه الدعوى مع ما فيه صاحبها من أن هذا التأويل يجري قديماً قدم الفلسفة اليونانية فالهرمنيوطيقا [illegible] أي علاقة بهرمس [illegible] والهرمنيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو عن الهرمنيوطيقا (Hermeneias)[1].

وإذا سلمنا بأن الإبداع الفكري لابن رشد [illegible] مقولات «الرشديين اللاتين» على هذا الإبداع ترى هل هناك نسب حقيقي بين هذه المقولات وبين فكر أبي الوليد؟ [illegible] وستظل حقيقة أن الإبداع الفكري لفيلسوف قرطبة من مذاهب العصر [illegible] فكر ومذاهب الأمم في التقدم والنهوض..



(١) المرجع السابق ص ١٣٩

١ العلم الإلهي بالجزئيات

[illegible]

والتدبير لغير الله

[illegible]

(١) سورة الأعراف [illegible]

(٢) سورة طه الآيتان ٤٩، ٥٠

(٣) سورة العنكبوت آية ٦١

والله سبحانه وتعالى عنده العلم بالجزئيات كما هو عالم بالكليات. لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلم الإنسان، لأن علم الإنسان صادر عن الموجودات، ومشتق منها، ومتغير بتغيرها، ومعلول لها. بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات المتغيرة. ليست من الكلي والجزئي في العلم الإلهي وإنما هي من كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان.

إن علمنا معلول للمعلومات به، فهو محدث بحدوثها، ومتغير بتغيرها، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو موجود. فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل. وكيف يتوهم على المشائين أن يقولوا إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر لكل، والمستولي عليه[1]. فإن العلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلاً[2].

وإذا كانت التصورات الأرسطية وثنية، وكانت التصور المصري مطلق فعل الذات الإلهية، والتي تراه مجرد خالق معاناته، غير مبررة، فمن [illegible] التصور [illegible] هي

---

(١) [illegible]

(٢) ضميمة في العلم الإلهي (أصل ...).

منطلقات منظور الغزالي، الذي يحرر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية [illegible] فإن موقف ابن رشد [illegible] هو الفاعل للكل، وموجده، وحافظه [illegible] وهو [illegible] والمستولي عليه [illegible] يجعله على النقيض من المنظور الغزالي منطلق علم وعمل وتدبير العناية الإلهية ومن ثم تأتي علاقة فكره بتأسيس العقلانية العربية [illegible] كما تأتي علاقة هذا الفكر الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفي العلم الإلهي بالجزئيات..

***

المصدر السابق ص ٣٩، ٤٠

٢ علاقة العناية الالهية

بالافعال الإنسانية

[illegible]

[illegible] من أجل العناية به .

[illegible] سبحانه ، تنحصر في جنسين :

[illegible]

[illegible]

١) مناهج الأدلة) ص ١٥١ : دراسة وتحقيق [illegible] ١٩٥٥م

وفي علاقة الغاية الإيمانية [illegible] والقصد الإنساني، والأفعال الإنسانية، لا يدع [illegible] مجالاً لأي شبهة بين المذهب الإسلامي وبين المذهب القدري [illegible] [illegible] فقطع بأن الإرادة الإنسانية في [illegible] [illegible] يحدث في [illegible] [illegible] والأسباب وللأسباب [illegible] الإنسان [illegible] [illegible] لا [illegible] الإنسان [illegible] فالإرادة والعمل الإنسانيان محكومان بتحقق الله وعنايته وقضائه وقدره [illegible] [illegible] قد [illegible] [illegible] تكتسب [illegible] [illegible] لاكتساب [illegible] [illegible] الأسباب [illegible] عنها. كانت الأفعال المنسوبة إليه [illegible] حقيقة بإرادته. وموافقة الأفعال للتي من خارج بها، وهي المعبر عنها بقدر الله.

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي مسببة للأفعال التي يريد فعلها أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن يريد أحد [illegible] شيء [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

من خارج، فوجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة، ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجبًا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ»(1).

هكذا جعل ابن رشد العناية الإلهية محيطة بالإنسان، ترعاه، وتدبر أمره، وتسهم في تحديد فعله وتركه، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان. فأين من هذا مذهب الرشدي و«الرشدية» الإسلامية بنكران العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين»؟!.

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية [illegible] مذهب ابن رشد في [illegible] معنى حين أجمعت مذاهب [illegible] العربي على «الكسب» [illegible] [illegible]، و[illegible] في [illegible] [illegible] الأسباب [illegible] موجودة في جوهرها وفقرها، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها [illegible] لا ابن رشد في فلسفة مذهب إسلامي [illegible]

(1) (المصدر السابق) ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها سبحانه وتعالى. فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات، ينبه على أن رفع هذه العلاقة (علاقة السببية) أو إنكارها يوقعنا في مذهب «الصدفة» و«المادية» فيقول: «إنه لمن رفع الأسباب والمسببات لم يكن هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون: لا صانع هنا، وإن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية»[1].

فالقول بالعلاقة بين الأسباب والمسببات - في رأي ابن رشد - لازم لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود، وهذا نقيض المذاهب المادية. ولكن هذه العلاقة السببية بين الأسباب والمسببات لا يعني - عند ابن رشد - إنكار الفعل الإلهي، فالله خالق جميع الأسباب، والقائم عليها، وفوقها. وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وبين سلطان خالقها عليها - ومن ثم على مسبباتها. وهو ما غفل عنه الفلاسفة وبعض المتكلمين.

وفي صياغة هذا المذهب - الذي ينهي خلاف الفكر حول السببية في الفكر الإسلامي - يقول ابن رشد: «وأما ما دعا المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (أي نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات) فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي هاهنا، كما ركب فيها النفوس، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابًا فاعلة غير الله»

---

(1) (المصدر السابق. ص [illegible])

ثم يتقدم ابن رشد خطوة بهذه الدعوى ليشكل على بعض المتكلمين، فيقول: ومذهبهم [illegible] لا فاعل فيها إلا الله، وذلك مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها وأيضا، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءا من موجودات الله، وذلك أن من جحد جنسا من الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق ـ سبحانه ـ ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته [illegible] من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائية، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس(1).

وبهذا يذهب ابن رشد في الغائية الإلهية [illegible] فلسفة التي وضعها في صدر [illegible] الإلهية [illegible] ابن رشد على النقيض من مذهب الأشعريين [illegible] أنكروا الغائية الإلهية لأفعال الله [illegible] وعلى النقيض [illegible] فلسفة [illegible] المادية والطبيعية التي [illegible] [illegible] تماما فيها [illegible] من [illegible]

***

(1) المصدر السابق ص ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٣١

٣ قدم العالم

إن دعوى قدم العالم، التي قال بها أرسطو من الفلاسفة الإلهيين، ومن بعدهم كل من [illegible] الوضعية والمادية في الفلسفة [illegible] فإن ابن رشد قد [illegible] فيها [illegible] بحججها [illegible] هذا الاستنتاج [illegible] قد [illegible] بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين فيقول:

«وأما مسألة قدم العالم وحدوثه، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وخصوصاً عند بعض القدماء.

وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطة بين الطرفين. واتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين، على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا

عن شيء، ولا تقدمه زمان أيضاً، تتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً. وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان، وهو الله ـ تبارك وتعالى ـ الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له ـ سبحانه وتعالى ـ قدره.

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل. وهذا هو العالم بأسره. فهذا الموجود قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المُحْدَث، سماه مُحْدَثاً. وهو في الحقيقة، ليس مُحْدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة[1]

فابن رشد هنا يقدم [illegible] في الخلاف حول قدم العالم وحدوثه مذهباً ثالثاً، فيه حل للخلاف الذي أحدث مشاحنات بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين [illegible] وليس قولاً بالقدم الحقيقي للعالم [illegible] وهو مذهب يحمله على [illegible] من [illegible] التنويريين [illegible] والوضعيين [illegible] ذلك أنه [illegible] هذا المذهب المفكر لأنه الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم.

فليس من [illegible] ولا من [illegible] في [illegible] الوضعي [illegible] فضلاً عن جعله مؤسس هذا التعبير

(١) (فصل المقال) ص ٤٠ – ٤٢

٤ علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربي شعاره: «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل»، ولم يكن ذلك مجرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية»، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده، عالم الشهادة، التي ترى أن العقل قادر على أن يستقل بإدراكها دون حاجة من الوحي والدين. ولأن هذا التنوير كان وضعيًا في كل الحالات، وماديًا في بعض الحالات، فهو لم يستقل بمجرد استقلاله عن معارف وحقائق عالم الغيب، وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضروري للمعارف من الصدق والوثوق، فهي عنده من صور طفولة العقل البشري، التي تجاوزها إلى [illegible]، ومن ثم هذا التنوير يأخذ بيده إلى الوضعية التي تحصر المعارف الحقة في عالم الواقع، وتقف بمصادر هذه المعارف عند العقل والتجربة، فلا غيب في مصادر معرفته، ولا وحي ولا وجدان في سبل كسبها.

وبهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي، كان تقديم الفلسفة - وهي ثمرة عقلية - على الشريعة الدينية، بل وإحلال الفلسفة محل الشريعة، واعتبارها «شريعة عقلية» [illegible] الأمر بالشريعة السماوية [illegible] والاستغناء عن الشريعة كمصدر [illegible] إلى الأصول الميتافيزيقية [illegible]

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات انطلاقاً من عبادة كشف الطبيعة بدلاً من الله، وإنكاره وجود موجود غير مادي، مفارق للطبيعة، قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب المادية بالخوارق والمعجزات.

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل ومن علاقة الفلسفة العقلية بالدين والشريعة الدينية والخوارق والمعجزات.

فهل كانت فلسفة ابن رشد - [illegible] الأندلسي [illegible] - مؤسسة لهذا التنوير[1] كما يدعي التنويريون العلمانيون في واقع ثقافتنا في هذه الأيام؟!.

إن مفهوم العقل، عند ابن رشد، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي..

فبينما جعل دولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩م) التفكير وظيفة للمخ، وجعل كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨م) المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء.. نجد ابن رشد معترفاً بالرؤية الإسلامية التي ترى العقل «ملكة» و«لطيفة ربانية» وليس عضواً في جسد الإنسان.. فالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة.. إن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان.. وليس يكون قوياً في الإنسان به عالم كقولنا به يبصر، فهو يبصر بعضو مخصوص.. وإذ إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبين أن قولك فيه عالم، ليس من قبيل أن جزءاً

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٥٦، ٦٣، ٦٤.

منه عالم [illegible] وذلك أنه ليس يظهر أن فيها عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»[1].

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يفرز الفكر كما يفرز [illegible] الصفراء [illegible] وإنما هو على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي - كما عند ابن رشد «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» وكما عند الشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ، ١٣٤٠ - ١٤١٣م) «جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله»[2].

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود [illegible] اكتشافات علمية حديثة معاصرة التي باتت [illegible] كل ما تشبث به من المادية في القرن التاسع عشر [illegible] ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم النفس وفي [illegible] من غير المثير أن نكتشف أن العلم يستطيع [illegible] أن يؤمن عن حق بوجود الروح [illegible] وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين، فلا شك أن هاتين الملكتين لاتخضعان للموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما[3].

فهل نعود بعد [illegible] الاكتشافات إلى [illegible] ابن رشد في [illegible] الوضعية والمادية [illegible] التي تراجعها وتتراجع عنها الآن كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟

---

(١) تهافت التهافت ص ١٢٣، ٧٩، ١٣.

(٢) (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٣) روبرت م أغروس، جورج ن ستانسيو (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩، ٤٢، ٤٣، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩م.

وكذلك الحال عند مقاربة الموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشريعة بنظيره الموقف الغربي .. فابن رشد لا يحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية - كما يصنع المدنيون الغربيون - ولا يجعلهما متجاورين ومنفصلين انفصال العرف عن الدين - كما يرى الوضعيون .. وإنما يؤسس الحكم عليهما معًا بعد التمييز والمؤاخاة بينهما .. ولهذا المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) .. وفيه قدم هذا الموقف الذي لا يحل الفلسفة محل الشريعة .. ولا الشريعة محل الفلسفة .. ولا يفصلهما عن بعضهما .. وإنما ينطلق من الفطرة القرآنية التي علمتنا أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و «الحكمة»، أي جعل للإصابة مصدرًا جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل .. ومصدرًا يستقل به العقل الإنساني .. فهما الإصابة في النبوة - والإصابة في غير النبوة - هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المستخلف في إقامة العمران .. وهما أختان رضيعتان ليس بينهما تناقض أو شقاق .. وفي ذلك يقول أبو الوليد: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1] فهل يجوز أو يستقيم حشر هذا الموقف الرشدي في قوالب التنوير الغربي المادي والوضعي؟![2] ولا عجب، فإن ابن رشد يحتكم إلى الشرع في بعض ما يقصر عن مدى العقل من قدرة على التأويل»[2].

***

(١) (فصل المقال) ص ٦٧

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٥٦

٥ الموقف من الخوارق والمعجزات

وإذا كان التنوير الغربي بوضعيته وماديته قد أنكر الخوارق والمعجزات، فإنه قد اتخذ هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن إدراك العقل، ورآها قد نفى صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم، عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة... وجعل شعاره «لا سلطان على العقل إلا للعقل»

أما موقف ابن رشد، من هذه القضية، فهو على النقيض من موقف التنويريين الغربيين... فهو يعلن صراحة... وفي الكثير من النصوص، والعديد من الكتب - أن هناك «أمورًا إلهية تفوق العقول الإنسانية»، مثل «مبادئ الشريعة» و«المعجزات»، وأن «كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية» وأن واجب الكافة، عامة وخاصة، جمهورًا وحكماء، هو «التسليم بها والتقليد فيها، والاعتراف بها مع جهل أسبابها»... ومن لا يسلم بهذه مبادئ الشريعة والمعجزات فهو كافر زنديق!..

بل... يسوق ابن رشد هذا الموقف الإسلامي المناقض لمقولة التنوير الوضعية والمادية... في النصوص وأصح الدلالات، فيقول:

«والخطأ في الشرع على ضربين:

إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي

وقع منه خطأ، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه من ليس من أهل هذا الشيء.

وأما الخطأ الذي ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة، فهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع، وهذا مثل الإقرار بالله ـ تبارك وتعالى ـ وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة، التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية. فالجاحد لمثل هذه الأشياء، إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها. لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي» يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة[1]

فالجاحد مبادئ الشريعة كافر لا عذر لصاحبه، من خاصة كان أو من الجمهور [illegible] وحدد [illegible] ابن رشد [illegible] فهل في هذ[illegible]

(١) (فصل المقال) ص ٤٥، ٤٦

مذهب الرشدي تأسيس التنوير الغربي، الذي سيستبدل الدين
الطبيعي بالدين الإلهي ؟!.

والمعجزات التي يكرهها التنويريون – لأن بعضهم ينكرها – [illegible]
يراها ابن رشد كمبادئ الشريعة التي لا [illegible]
في عدم التصديق بها وجحودها، عقوبة الزنديق يجب قتله
وفي ذلك يقول:

«إن الكلام في المعجزات [illegible] فقدماء الفلاسفة يرون أنها من
مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة
عندهم، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل
الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل
موجودة؟ [illegible] أنه لا يُشك في وجودها، وأن كيفية
وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة في
ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلا
ولا سبيل إلى حصول علم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب ألا
يتعرض بالفحص عن مبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول
الفضيلة. والذي يعرفه القدماء في أمر الوحي والرؤيا هو عن
الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب
العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحذاق منهم العقل
الفعال، ويسمى في الشريعة ملكا»(1).

فعلى حين أسس التنوير الغربي علمه على [illegible] العقل
والتجربة مع إنكار معارف الغيب وطرق معرفته الشرعية [illegible]
ابن رشد عن منهج الفلاسفة القدماء [illegible] شريعته في

(1) (تهافت التهافت) ص ١٢١، ١٢٢.

الألوهية والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويين والمعجزات التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها، ولذلك فهي تحتاج في إدراكها إلى الوحي الذي سلم به الفلاسفة القدماء بل وأوجبوا على الإنسان[1].

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء من مبادئ الشريعة، ومن المعجزات، كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المعجزات فقال:

«وأما ما نسبه - الغزالي إلى الفلاسفة - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام (تحول النار عندما ألقي فيها إلى برد وسلام) فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع. وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال. كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان. ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية. فلا بد

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحداً من القدماء يتكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، وعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: [illegible] الراسخون في العلم يقولون آمنا به [illegible] هذه حدود الشرائع، وحدود العلماء"[2]

فمبادئ الشريعة والمعجزات أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية[illegible] ويجب على العلماء الراسخين في العلم [illegible] بوجود خالق للأسباب [illegible] قادر على خلق أسباب أخرى غير معتادة، تؤدي إلى المعجزات والخوارق ومسببات أخرى غير معتادة أن يعترفوا ويسلموا ويعتقدوا في هذه الأمور التي لا تستطيع العقول الإنسانية إدراك كنهها وحدودها[illegible] وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فيجب ألا يصرح بذلك التأويل [illegible] فرض على العقول المحصل فيما لا تدركه [illegible] وإنما فرضها أن تقول كما قال الله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾[1]

فهل هناك حد أدنى من العقلانية والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يطعنون هذا الفكر الرشدي في سمعة التنوير العربي الوضعي والمادي؟

***

(١) [illegible] (٢) [illegible] ص ٣٤٤ - ٣٥[illegible]

٦ التأويل العربي..

والتأويل الغربي

ليس هذا المذهب الإسلامي لم يقف أعلامه بالتأويل على نحو من الأنحاء، وفي عدد من القضايا والمشكلات [illegible] بعبارة الإمام الغزالي [illegible] في [illegible] التأويل والمقتصد في مراتبه [illegible] ابن رشد [illegible] وعلى كل [illegible] به في هذا [illegible] فإنه ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى "التأويل" "فالحنبلي مضطر إليه وقائل به وكذلك الأشعري والمعتزلي" على تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه [illegible] ومع اتفاق الفرق على الدرجات الخمس في التأويل: الوجود الذاتي، والوجود الحسي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، والوجود الشبهي" [illegible] «اتفق على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر» ..[1].

وعلى مذهب [illegible] في هذا [illegible] في جعل التأويل "[illegible]" عند «قيام البرهان على استحالة الظاهر» [illegible] أي في بعض مواضعه لا في كل الأمور [illegible] سار ابن رشد [illegible] فاستشهد على أنه «لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل [illegible] الإجماع [illegible] الغزالي وإمام الحرمين [illegible] الجويني [illegible]

(1) فيصل التفرقة [illegible]

٤٧٨هـ/١٠٢٨-١٠٨٥م)[1] وأشار إلى سبق الغزالي في تحديد مراتب التأويل[2] ونبه على أن التأويل عربي؛ أي في اللغة العربية ضوابط حددتها هذه اللغة فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها لمعنى هذه الضوابط اللغوية. ولذلك عندما قال «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[3]

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع. فقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل»[4] كما ثبت لديه أن الإجماع بطريق يقيني لم يصح في التأويل

كما نبه على وجود شواهد في النصوص [illegible] التأويل وموضعه [illegible] «التأويل» [illegible] إليه النظر [illegible] الشرع ما يشهد بظاهره [illegible] التأويل [illegible][5]

---

(1) [illegible]　　(2) [illegible]

(3) المصدر السابق ص ٣٣　　(4) المصدر السابق ص ٣٤

(5) المصدر السابق ص ٣٢

وخلص إلى أن المقصد من التأويل، الذي هو عماد قانون التأويل العربي» هو «الجمع بين المعقول والمنقول» (1) وليس إحلال المعقول محل المنقول..

هكذا أصّل ابن رشد الفيلسوف للمذهب الإسلامي في التأويل:

(أ) التأويل «جائز».

(ب) في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر.

(جـ) ويشترط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.

(د) وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ..

(هـ) وبتشجيع دلالات ظواهر بعض النصوص على وجوب التأويل في بعضها..

(و) ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما والانحياز لأحدهما، تجاوزاً للآخر أو إهماله.

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط بها ابن رشد قضية التأويل فإنه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراسخين في العلم، لا يُصرح به للعامة، ولا تُثبت في الكتب الجمهورية، حتى ولو كان تأويلاً صحيحاً، مستجمعاً شروط التأويل وضوابطه فهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومتى صُرّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير

(1) المصدر السابق ص ٣٢

أهلها . فالمعنى هنا بالمصرَّح به والمصرِّح إلى الكفر . فالتعبير
يجب ألا تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلاً
عن الفاسدة ... ومن صرّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر[1]

إذن فوقمة الثقافة العامة والفكر الجمهوري . وتأسيس النهضة
الحضارية على التأويل كما حدث في الشعب الأوربي . والنهضة
العربية هو في رأي ابن رشد كفر من مسؤولية أصحابه ممن
أشاعوا فيهم هذا التأويل ! .

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ الشريعة وكل ما لا يستطيع
العقل الاستقلال بإدراك كنهه ، أوجب ابن رشد أخذه على
ظاهره دون تأويل ، لأن هذه المواضع عامة ، ثم تُعلَّم بتعليمها
بالطرق الثلاث التصديقية الخطابية والجدلية والبرهانية
ولذلك اسم يختلج أن يضرب له مثالاً . وكان على ظاهره ، لا
يتطرق إليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول
فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا
شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في
أبدانهم وحواسهم وأنها حيلة . وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده
المحسوس فقط ... إن هاهنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن
كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو
بدعة[2] » .

---

(١) (فصل المقال) ص٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ . وانظر كذلك ص ٥١ و(مناهج الأدلة) ص ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٢) (فصل المقال) ص ٤٧ ، ٤٨

وفي هذا النص يعطي ابن رشد حكم تأويل الذين [illegible]
الصوفي؟ الذي يهدف إلى أن [illegible] بعضهم من بعض
في أيديهم [illegible] لأن [illegible] الإنسان عندهم [illegible]
[illegible] وهذا [illegible] تأويل فلاسفة [illegible] [١]

وقد [illegible] ابن رشد [illegible] في [illegible] الاقتصاد
في التأويل؟ وفي [illegible] لا يصرح به
[illegible] الأول للإسلام [illegible]
التحفي [illegible] وشاعة
الفرقة والتكفير في [illegible]

[illegible]
[illegible] هذه الأقاويل التي [illegible]
تأويلات فيها، ومن كل منهم وقف على تأويل [illegible] يصرح به
وأما من أتى بعدهم [illegible] التأويل [illegible] وكثر
خلافهم [illegible]
[illegible] هذه البدعة [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الاستدلال موجودة في شيء شيء [illegible]
[illegible]
[illegible] أعني [illegible]
[illegible] على التأويل في هذه [illegible] من
[illegible]
[illegible] وحدث [illegible]
بكفر بعضهم بعضاً. وهذا كله جهل [illegible] [٢]

(١) (فصل المقال) ص ٦٥ (٢) (مناهج الأدلة) ص ٢٤٩

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل [illegible] وهو مذهب أكثر [illegible]

من مذهب الغزالي فيه على عكس ما يظن كثيرون من الناس

يقولون بأن [illegible] في هذا الموضوع[1]

وقد أثرت [illegible] هذا المذهب الرشدي في التأويل [illegible]

لكن [illegible] ابن رشد [illegible]

التأويل بحيث لا [illegible]

ظاهر الشريعة فيه وحتى في هذه الحالات [illegible]

ظاهر الشريعة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

على عكس الغزالي [illegible] التأويل في كل الأمور [illegible]

[illegible]

[illegible]

وهم (العقلانية) ابن رشد و(العقلانية) الغزالي

(2) [illegible]

(3) فلسفة ابن رشد) ص ٦٣ ، طبعة القاهرة ١٩٩٣م

(4) مدخل إلى التأويل) ص ١٢

(5) مرجع السابق ص ١٥١

والغزالي في التأويل. لأنهم [illegible] وهمه [illegible] ونعوت [illegible] نقلته من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات الغزالي وابن رشد(1).

ويشهد على تلك الحقيقة [illegible] حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» [illegible] ابن رشد [illegible] الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة [illegible] والتي تستغرب وقوعها من صاحب فلسفة من مثل قوله:

«إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتمثلة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته».

فابن رشد لم [illegible] محاكمة [illegible] ومحنته كانت لأسباب [illegible] علاقة لها بفكرة [illegible] ثم. كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وحرق مؤلفاته [illegible] وهو الغزالي [illegible] كانت مصنفاته في المغرب والأندلس [illegible] حيث عاش وامتحن ابن رشد [illegible] وكتبه قد أحرقت هناك [illegible] وظل فكره ممنوعا [illegible] تكثير [illegible] من سنوات محنة أبي الوليد؟!.

وإذا كان ابن رشد قد [illegible] كتابه المنهجي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل [illegible] بين الفلسفة والشريعة، معتمدا على التأويل الذي سار فيه على القواعد التي [illegible] الغزالي [illegible] فهل من [illegible] الدكتور مراد وهبة بقوله إن (فصل المقال) كتاب «كرسه ابن رشد للرد على الغزالي» مثل «تهافت التهافت»!(2) ثم توحي [illegible] عن هذا [illegible] الذي يشير [illegible] عنوان كتبه؟!

---

(1) موسوعة [illegible] ص ٤٥.
(2) مدخل إلى التنوير ص ٤٥.

ابن الرحمن ... عندما كتب قصة فلسفية ... قد تحول بدوره نصا،
في سياق التراث الفلسفي الإنساني، بأقل من منظور[1]

وهو فيما كتبه أخيرا عن ابن رشد كانت عينه على مقاصد يريد
أن يروج لها، وهي أن منهج ابن رشد عن التأويل قد أحدث
تأثيرًا في بروز حركة فلسفية في أوروبا، هي نهج مستمد من
«علم التأويل والتنوير» ... وسبقه ليخلص من تأويل ابن رشد
«التأويل التنويري الوضعي» الذي ينقلب على وجود الله وعالم
الغيب، والنبوات، ومبادئ الشريعة ... والذي يهدف إلى إحلال
«التدين الطبيعي» محل «التدين الإلهي» ... والذي يعني «عقلنة»
حساب «المعقول» وصولاً إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم
والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح[1]

وهي مقاصد تدفع لتطويع إبداعات ابن رشد، التي
أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات!

* * *

(١) المرجع السابق ص ١٣٨

٧ حقيقة واحدة؟..

ام حقيقتان؟؟

صحيح أن [illegible] قد حزم في مارس سنة ١٢٧٣م [illegible] الفكرة [illegible] [illegible] وصحيح [illegible] الفلسفة [illegible] وعلاقته بالعلم [illegible]

[illegible]

لكن الزعم أن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة لا بوحدة الحق هو الادعاء الذي تنقضه نصوص ابن رشد، بل وعموم فكر هذا الفيلسوف العظيم. فالتأويل عند ابن رشد - كما سبق وأوردنا نصوصه فيه - هو سبيل إلى وحدة الحقيقة، وليس إلى تعددها، لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس في التصديق بالحقيقة الواحدة. وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق والحقيقة. وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض.

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في الفلسفة الإلهية وفي الشريعة الإلهية وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، بسبب تعدد جبلات وطبائع الناس وحكمه ومتوسطين بينهم بعض، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله - عز وجل - وبمخلوقاته. فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث خص عليه الصلاة والسلام بعثت إلى الأحمر والأسود

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٥، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١

أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾(1)

فالحق واحد [illegible] والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد..

● ولأن الحق واحد في ذاته ، والمعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجمهور مثالات ليدرك هذا الحق أو التوحد وهذه المعاني الواحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى .. فالمثالات ليس إلا [illegible] حقيقة الوحدة التي يدركها البرهانيون دون مثالات .. «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها»(3)

فالمعاني واحدة ، والحق واحد ، والمثالات طرق وسبل لتفهيم تلك المعاني نفسها ، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالات .

● والتمايز بين الناس - الحكماء والجمهور والمتوسطين بينهم - ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر ، وإنما هو في القدرة والطاقة التي يستطيع إدراكها كل فريق من ذات حقيقة الواحدة .. فالطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، هي الأفق

(1) سورة النحل : 125 . (2) [illegible]

(3) (مناهج الأدلة) ص ١٩١

بوجود البارى سبحانه ... وهي التي نبه الكتاب العزيز عليها وعليهما الصحابة منحصرة في جنسين: دلالة العناية، ودلالة الاختراع. ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعنى بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَكٌ بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس. وأما العلماء فيزيدون على ما يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعنى من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذى أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعاً موجوداً. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. أما مثال الدهرية في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته»[1].

(١) (مناهج الأدلة) ص: ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤.

فالحقيقة في طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع: الجمهور والعلماء، والتفاوت هو في التفصيل لمعرفة كل فريق من الحقيقة الواحدة [illegible] تلك الحقيقة ولا تخرج [illegible] كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان واحدة [illegible] واحدة، والتفاصيل بين مستويات المعرفة بها هو في كثرة أو قلة ما يدركه كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة [illegible] في الكثرة، والعمق يكون التفاوت والتمايز بين الفرق، في معرفة الشيء الواحد نفسه! [illegible] أي التوسع [illegible] القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها، والنسب المدركة منها، وعمق الإدراك لها.

● ومن هنا كانت عناية ابن رشد في التفرقة بين الكتب التي يوجهها إلى الجمهور مثل (مناهج الأدلة) والتي يوجهها إلى الحكماء مثل (فصل المقال) لم تكن لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين بهذه الكتب، كما يظن الكثيرون من الناس. وما أورده في (مناهج الأدلة) مخاطبًا الجمهور المعتقد [illegible] مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الشريعة وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة، كما أورد في (فصل المقال) مخاطبًا المنتسبين إلى الحكمة، المعتقدين [illegible] مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الحكمة، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة. فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء، والمادة التي يعرض الأصول التي يحتاج [illegible] مع [illegible] كل فريق أحوجهم لأصول الشريعة والثاني لأصول الحكمة مع توهم التعارض بينهما وذلك وصولاً

المعرفتين، كل من نقطة مساره إلى ثبات الحقيقة الواحدة، وهى تآخى الحكمة والشريعة دائما وأبدا.

وفى نص حاسم يحدد المسألة التى لعبت دورا كبيرا فى تشويه دور ابن رشد تتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور، ونشر الأكاذيب التى يحتمى بها كل فريق. يقول ابن رشد: «والمقصود أن تعلم طائفة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها، من الذين ينتسبون للحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن نعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعنى لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى إما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها، وإما رأى خطأ فى الحكمة، أعنى تأويلا خطأ عليها.

ولهذا اضطررنا نحن، فى هذا الكتاب (مناهج الأدلة) - أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا، إلى وضع قول، أعنى «فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة»[1].

فمعنى أن كتاب مناهج الأدلة) موجه إلى الجمهور، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة،

---

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٨٤، ١٨٥.

يعرض أصول الشريعة، ليثبت أنها لا تخالف الحكمة. ومعنى أن كتاب (فصل المقال) موجه إلى المتفلسفين إلى الحكمة، أنه رد على شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة وذلك بعرض أصول الحكمة، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة..

والحقيقة واحدة، والحق لا يتعدد، في كل الحالات، وعلى اختلاف أصناف (نظر) العاطين.

***

● فالمقصود من «التأويل» عند ابن رشد، هو «الجمع بين المعقول والمنقول»[1] لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة.

● «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها»[2] فالظاهر والباطن لاختلاف النظر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس لتعدد الحقيقة. والتأويل جامع بين النظر وليس مُعدِّدًا للحقيقة.

● «ومبادئ الشريعة مثل الإقرار بالله، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. تفضي جميع أصناف طرق الدلائل: الخطابية، والجدلية، والبرهانية إلى معرفتها [illegible] ممكنة للجميع»[3].

---

(١) فصل المقال، ص ٣٢. (٢) المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥، ٤٦.

● «ولا يجوز التأويل في مبادئ الشريعة ... لأن التأويل هو عمل العقل في الاشتغال بدلالة الألفاظ الخاصة بذي عقل وفق قوانينه) وهذه المبادئ أمور إلهية تفوق عقول الإنسانية ووجب كل إنسان أن يسلم بها ويقلد فيها، فحقائقها لا تتعدى، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل ... ويعجز العقل عن أن يدرك كنهها ووجودها لأن هذه الحقائق أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك منه غير ما تدركه جميع الأصناف طرق الدلائل»(1).

تلك هي حقيقة «الرشدية الإسلامية»، التي غابت عنها بدعوات فكر ابن رشد، التي قرأناها «الرشدية اللاتينية» التي اقتصت مقولاتها ... ومنها، فيلسوف الإسلامي ابن الصراع الذي خاضته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشدية اللاتينية»

***

وإذا كان التنوير الذي ... بابن رشد ... في الغرب ثالث عشر الميلادي - ينسب إليه بعض الفلسفة ... عقلانية الإسلامية فيلسوفا ... هذا التنوير يعود اسمه على دعاة التنوير الوضعي والماديين الغربي ... محاولات الإسلامية للمستقلة بابن رشد مرة أخرى، ... يزعمون أن الرشدية اللاتينية هي حقيقة فلسفة ابن رشد، وأنه هو مؤسس التنوير الوضعي العلماني اللاديني الذي ساد في الغرب الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ... فيهم ... ليجمع ... التنوير الغربي ... الإسلامي في ...

(1) (تهافت التهافت) ص ١٢٤، ١٢٥.

وقد كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض «الرشدية الإسلامية» مع مقولات «الرشدية اللاتينية»، فعلى في الإشارة إلى معالم مقولات التنوير الغربي العلماني ومدى ما ستخلصه من كتابات فلاسفته - كما عرضها دعاته - من شهود على زيف دعواهم بانتساب ابن رشد لهذا التنوير.

إن من أبرز مقالات التنوير الغربي:

١ - «إن الإنسان حيوان طبيعي - اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وهي التي تزوده، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله، فليس خليفة لله، خلقه، وكرّمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات - وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما».

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية في قضايا العالم الراهنة والطبيعية المحسوسة، لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة».

٣ - «والوقوف، في الدين، عند «الدين الطبيعي»، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا «الدين السماوي» المتجاوز للطبيعة - واعتبار الشعور الديني مزيجا من خوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة».

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا العقل وحده».

٥ - «وإحلال العلم محل الميتافيزيقا - وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة العقلية» و «لا يوجد معه»

٦ - «واعتبار الفكر وظيفة للدماغ، فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء، وليس هناك نفس في الإنسان»

٧ - «وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق»

٨ - «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية مع حصر الأولوية بالإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات حواسنا، وهي مستندة إلى الحالة الفزيقية»..

٩ - «وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة - فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسئول عن سعادته»

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم حقيقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»

***

تلك هي [illegible] العربي [illegible]

كما [illegible] فلاسفته [illegible]

محاولات أسلافهم [illegible] الإسلامية [illegible]

[illegible] الإسلامي إلى عقول الأمة المسلمة [illegible]

(١) المدخل إلى [illegible] ص ٢٥ - ٧٠

[illegible] الفيلسوف المسلم، والمتكلم، والفقيه، والقاضي والطبيب
أبي الوليد ابن رشد[1] . .

فهي من علاقة حقيقية يدركها عقل [illegible] فكر أبي الوليد الذي وفق بين الحكمة [illegible] وهي الإصابة في غير النبوة [illegible] وبين الشريعة التي هي الإصابة في النبوة [illegible] من الله سبحانه وتعالى [illegible] مصدر الكتاب والحكمة جميعًا [illegible] فيلسوف علم الكلام الإسلامي، [illegible] الإمام الإسلامي [illegible] اختلاف [illegible] الفقهاء [illegible] الشريعة الإسلامية؟

هل من علاقة حقيقية أو حتى متخيلة يمكن أن تقوم بين فكر أبي الوليد وبين [illegible] الحضاري الغربي [illegible] على [illegible] الوضعي العلماني؟! . .

أم أن [illegible] فيلسوف [illegible] الإمام محمد عبده [illegible] فيلسوف إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم؟؟.

[illegible] هذه [illegible] والموضوعية عن هذا السؤال

[illegible] في [illegible] الفكر الإسلامي [illegible] وشبهات أصحاب الشبهات! . .

[illegible]

---

[1] [illegible] ص ١٣٤، ١٣٥، ١٣٨، ١٤١.

الفهرس

صدر من سلسلة

في التنوير الإسلامي

العنوان	المؤلف
٢٢ - حرية التعبير في الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى .	د. شريف عبد العظيم
٢٣ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .	د. محمد عمارة
٢٤ - الحضارات العالمية تدافع! .. أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ - التنمية الاجتماعية بالغرب! .. أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ - الحملة الفرنسية في الميزان .	د. محمد عمارة
٢٧ - الإسلام في عيون غربية .. «دراسات سويسرية»	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٢٨ - الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة .. أم تفتيت واختراق .	د. محمد عمارة
٢٩ - ميراث المرأة وقضية المساواة .	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ - نفقة المرأة وقضية المساواة .	د. صلاح الدين سلطان
٣١ - الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د. محمد عاطى
٣٢ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د. محمد عمارة
٣٣ - الغناء والموسيقى حلال أم حرام ؟؟	د. محمد عمارة
٣٤ - صورة العرب في أمريكا .	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ - هل المسلمون أمة واحدة ؟؟	د. محمد عمارة
٣٦ - السنة والبدعة .	تقديم وتحقيق / د. محمد عمارة
٣٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان .	تقديم وتحقيق / د. محمد عمارة
٣٨ - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى .	د. عبد الوهاب المسيرى
٣٩ - مركسة الإسلام .	أ. منصور أبو شافعى
٤٠ - الإسلام كما نؤمن به .. ضوابط وملامح .	د. يوسف القرضاوى
٤١ - صورة الإسلام في التراث الغربي .	ترجمة/ أ. ثابت عيد

٤٢ - تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .	د . محمد عمارة
٤٣ - القدس بين اليهودية والإسلام .	د . محمد عمارة
٤٤ - مأزق المسيحية والعلمانية فى أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق / د . محمد عمارة
٤٥ - الآثار التربوية للعبادات فى الروح والأخلاق .	د . صلاح الدين سلطان
٤٦ - الآثار التربوية للعبادات فى العقل والجسد .	د . صلاح الدين سلطان
٤٧ - السنة النبوية والمعرفة الإنسانية .	د . محمد عمارة
٤٨ - نظرات حضارية فى القصص القرآنى .	د . سيد دسوقى حسن
٤٩ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .	د . محمد عمارة
٥٠ - الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان .	تقديم / د . محمد سليم العوا
٥١ - عن القرآن الكريم .	الشيخ/ أمين الخولى
٥٢ - فى فقه الأقليات المسلمة .	د . طه جابر العلوانى
٥٣ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .	د . محمد عمارة
٥٤ - مركسة التاريخ .	أ . منصور أبو شافعى
٥٥ - نقل الأعضاء فى ضوء الشريعة والقانون .	مستشار / طارق البشرى
٥٦ - السنة التشريعية وغير التشريعية .	محمد طاهر بن عاشور الشيخ / على الخفيف د . محمد سليم العوا د . محمد عمارة
٥٧ - شبهات حول الإسلام .	د . محمد عمارة
٥٨ - نحو طب نفسى إسلامى .	د . وائل أبو هندى
٥٩ - واقعنا بين العلمانية وتصادم الحضارات .	عطية فتحى الويشى

إلى القارئ العزيـــز ..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث.

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنويـر إلهى : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا « التنوير الإسلامى » للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. حسن الشافعى
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح، لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر

